This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

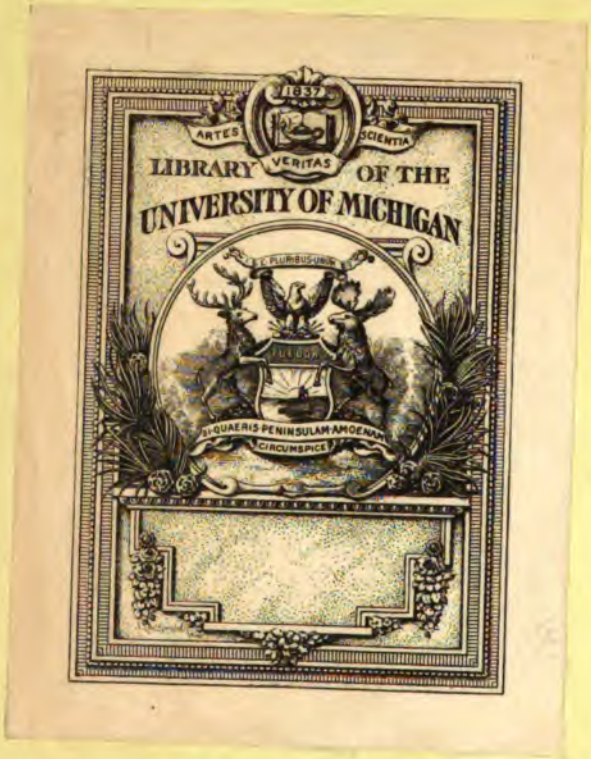
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BJ
1125
.Z5
B 3 9015 00229 444 8
University of Michigan - BUHR


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

BJ
1125
.Z5

221-80

Über

Begriff und Begründung

der

sittlichen Gesetze.

Von

Eduard Zeller.

Aus den Abhandlungen der Königl. Preufs. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Jahre 1882.

Gelesen in der Gesammtsitzung vom 14. December 1882
[Sitzungsberichte St. LI. S. 1075].

Berlin 1883.

Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften.

Zum Druck eingereicht am 14. December 1882, ausgegeben am 18. Januar 1883.

Wie es das eigene Wollen und Handeln der Menschen ist, aus dem sich ihnen die Vorstellung von Ursachen und Wirkungen ursprünglich ergeben hat[1]), so ist auch der Begriff der Gesetze, nach denen die wirkenden Ursachen sich richten, zunächst von denen abstrahirt, die das menschliche Handeln zu regeln bestimmt sind. Alle die Ausdrücke, welche in den verschiedensten Sprachen unserem „Gesetz“ entsprechen, bezeichnen ursprünglich ebenso, wie dieses Wort selbst, ein positives Gesetz, eine Norm des Handelns, die von gewissen Personen festgesetzt ist. Wird diese Norm auf einen menschlichen Willen zurückgeführt, so erhalten wir das bürgerliche Gesetz, mit Einschluſs alles dessen, was Sitte und Gewohnheit mit sich bringen, jener „ungeschriebenen Gesetze“, die noch weit früher, als die geschriebenen, das menschliche Gemeinleben ordnen; wird sie von einem auſsermenschlichen Willen hergeleitet, so betrachtet man sie als ein göttliches Gesetz, das dem Menschen theils durch besondere Offenbarungen, theils in seinem eigenen Bewuſstsein und der daraus folgenden allgemeinen Anerkennung verkündigt ist. Aber in dem einen wie in dem anderen Falle bezieht sich das Gesetz seinem Inhalt nach nur auf das Thun und Lassen der Menschen; und ebenso gründet sich in beiden seine verbindende Kraft nur auf den Willen des Gesetzgebers: ein Gesetz ist, was das Gemeinwesen verlangt oder die Gottheit befiehlt.

---

[1]) M. vgl. hierüber meine Vortr. u. Abhandl. II, 37 f. 527.

Zunächst der Begriff der göttlichen Gesetze war es nun, welcher zuerst zu dem der Naturgesetze hinüberleitete. Diejenigen Normen des Handelns, welche nicht blos für die Angehörigen einer gegebenen Gesellschaft im Verhältnifs zu ihr und ihren Mitgliedern, sondern für alle Menschen und allen gegenüber gelten sollten, wie die Heilighaltung des Eides, die Pflichten der Gastfreundschaft, der Barmherzigkeit, des Edelmuths gegen Hülflose und Schwache — diese Anforderungen konnte man nicht von dem Willen einzelner Völker oder Fürsten herleiten, da man sie überall anerkannt sah; sie liefsen sich nur auf den Willen der Gottheit zurückführen. Fragte man aber, wie dieser Wille den Menschen bekannt geworden sei, so konnte man aus demselben Grunde nicht an eine von jenen positiven Offenbarungen denken, auf die man bald nur einzelne gottesdienstliche Einrichtungen und Stiftungen oder einzelne Satzungen des bestehenden Rechts, bald auch, wie bei den Juden und andern Orientalen, den ganzen Bestand der religiösen und bürgerlichen Gesetzgebung zurückführte; sondern diese Klasse göttlicher Gesetze mufste allen Menschen und Völkern von Natur bekannt, sie mufste ihnen in ihrem eigenen Bewufstsein, in der Stimme ihres Innern geoffenbart sein. So erhielt man den Begriff göttlicher Gesetze, welche trotz ihres höheren Ursprungs doch für den Menschen, vermöge der Art ihrer Mittheilung, zugleich Gesetze seiner eigenen Natur sein sollten. In diesem Sinn bezeichnet z. B. Empedokles (b. Arist. Rhet. I 13. 1373 *b* 14) das Verbot, lebende Wesen zu tödten, als ein Gesetz für alle, das sich soweit erstrecke, als das Sonnenlicht und der unermefsliche Luftraum, und bei Sophokles beruft sich Antigone auf die ungeschriebenen und unerschütterlichen Satzungen der Götter, die nicht erst seit gestern und heute, sondern von jeher gelten, „und niemand weifs, seit wann sie geoffenbart sind“.[1]) Noch näher rückt aber Heraklit den Begriff des göttlichen Gesetzes dem des Naturgesetzes in dem bekannten Wort (Stob. Floril. III, 84): „Es nähren sich alle menschlichen Gesetze von Einem, dem göttlichen; denn dieses herrscht so weit es will, und ist stark genug für alle und ihnen überlegen“. Hier ist das göttliche Gesetz nicht blos eine Norm für das menschliche Handeln, sondern es fällt zugleich mit der allgemeinen Weltordnung zusammen,

[1]) Antig. 450 ff. Ähnlich Oedip. R. 465 f.

welche von Heraklit auch mit dem verwandten Namen der Dike bezeichnet wird. Indessen dauerte es noch lange, bis man sich an den Begriff eines Naturgesetzes gewöhnt, und noch weit länger, bis man aus diesem Begriff alle die Vorstellungen ausgeschieden hatte, welche ihm von seiner ursprünglichen Bedeutung her anhafteten, zu der neuen aber nicht paſsten. Wenn die Männer der sophistischen Periode den Nomos und die Physis, das Gesetz oder Herkommen und die Natur der Dinge, als unversöhnliche Gegensätze behandeln, so schlieſst dieſs eigentlich die Vorstellung solcher Gesetze, die zugleich Naturordnung sind, aus. Dieſs thun aber nicht blos jene skeptischen Aufklärer, an die man seit Plato bei dem Namen der Sophisten zunächst denkt, ein Hippias, ein Kallikles, ein Thrasymachus,[1]) sondern das gleiche begegnet uns auch bei anderen in jener Zeit; so bezeichnen Empedokles und Demokrit die herkömmlichen und im Sprachgebrauch befestigten Vorstellungen, die sie bekämpfen, als „Nomos“, und der Verfasser der pseudo-hippokratischen Schrift „über die Diät“ sagt trotz seiner sonstigen vielfachen Anlehnung an Heraklit, ohne zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Gesetz zu unterscheiden: „das Gesetz und die Natur stimmen nicht überein, wenn auch (in manchem) übereinstimmend; denn das Gesetz haben die Menschen gegeben, ohne das zu kennen, wofür sie es gaben, die Natur aller Dinge dagegen haben die Götter geordnet.“[2]) Auch diejenigen Philosophen, welche Naturgesetze im Sinn des heutigen Sprachgebrauchs anerkennen, pflegen sie doch nicht als solche zu bezeichnen. Demokrit z. B. hat es mit groſser Entschiedenheit ausgesprochen, daſs es nichts zufälliges gebe, sondern alles seinen nöthigenden Grund habe; aber er redet nicht von Naturgesetzen, sondern nur von der Nothwendigkeit alles Geschehens:[3]) das Gesetz stellt er, wie bemerkt, der Natur der Dinge entgegen. Ebenso wird bei Plato und Aristoteles zwar die Nothwendigkeit, welcher die Vorgänge in der Natur unterliegen, mit aller Entschiedenheit hervorgehoben, wenn sie dieselbe auch allerdings der Zweckthätigkeit der Natur unterordnen und nur das von ihr beherrscht sein lassen, was den Natur-

---

[1]) M. vgl. über diese meine Phil. d. Gr. I, 1005 ff.
[2]) A. a. O. I, 685, 1, Schl. 772, 1. 635 u.
[3]) A. a. O. I, 789 f.

zwecken als unerläfsliche Bedingung ihrer Verwirklichung dient.[1]) Aber sie stellen diese Nothwendigkeit gleichfalls nicht als „Gesetz“ der Natur dar; dieser Name wird vielmehr von ihnen ausschliefslich den Normen des Handelns vorbehalten, und nur unter den letzteren unterscheiden sie (z. B. Arist. Rhet. I, 13 Anf.) in herkömmlicher Weise zwischen den besonderen Gesetzen der einzelnen Staaten, die selbst wieder theils geschriebene theils ungeschriebene sind, und dem gemeinsamen Gesetz der Natur, der allen eingeborenen Ahnung („μαντεύονται“) des Rechts und Unrechts. Nur auf dieses gemeinsame Gesetz gründet es sich, dafs jeder Mensch mit jedem, auch ohne positive Gemeinschaft und Verabredung, in einem natürlichen Rechtsverhältnifs steht, oder wie diefs Theophrast noch bestimmter ausdrückt, dafs alle Menschen sich wegen der Gleichartigkeit ihrer Natur als verwandt und zusammengehörig zu betrachten haben.[2]) Aber dieses „Gesetz“ der Natur ist eine in der menschlichen Natur liegende praktische Anforderung, nicht eine das Wirken der Naturkräfte beherrschende Nothwendigkeit, ein allgemein gültiges Sittengesetz, nicht das, was der heutige Sprachgebrauch unter einem Naturgesetz versteht. Wenn sich Aristoteles einmal diesem unserem Sprachgebrauch nähert,[3]) unterläfst er es nicht, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dafs nur im uneigentlichen Sinne von einem „Gesetz“ der Natur gesprochen werde.

Erst der Stifter der stoischen Schule war es, durch welchen der Begriff des Gesetzes als Ausdruck für die Naturordnung üblich wurde; denn bei seinem Zeitgenossen Epikur findet sich diese Bezeichnung noch nicht; je entschiedener er vielmehr mit seinem Vorgänger Demokrit an dem Grundsatz einer streng mechanischen Naturerklärung festhält und die Zweckthätigkeit der Natur so gut wie die Betheiligung der Gottheit an der Welteinrichtung und dem Weltlauf abweist, um so weniger Ver-

---

[1]) A. a. O. II *a* 642 f. *b* 331 f.

[2]) Arist. a. a. O. und Eth. N. VIII, 13. 1161 *b* 5. Theophr. b. Porph. De abst. III, 25. Phil. d. Gr. II *b* 865.

[3]) Es geschieht diefs aber, so viel ich sehe, nur De coelo I, 1. 268 *a* 13. Nachdem Arist. hier bemerkt hat, alles sei in Anfang, Mitte und Ende, und somit in der Dreizahl beschlossen, fügt er bei: „daher bedienen wir uns auch beim Kultus dieser Zahl, indem wir, so zu sagen, von der Natur ihre Gesetze überkommen,“ d. h. ihr Verfahren uns zum Muster genommen haben (*παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης*).

anlassung hatte er, für die Nothwendigkeit, welche die Bewegung und Vertheilung der Atome bestimmt, einen Namen zu wählen, der die Naturordnung als das Werk eines befehlenden Willens, einer weltbildenden Intelligenz, erscheinen liefs. Anders verhält es sich in dieser Beziehung mit der stoischen Lehre. Dieses System behauptet zwar die Nothwendigkeit alles Geschehens, die Unverbrüchlichkeit der Naturordnung, grundsätzlich noch viel entschiedener, als Epikur, der dieselbe durch seine Annahme über die willkürliche Declination der Atome und die unbeschränkte Wahlfreiheit des Menschen an einigen von den wichtigsten Stellen wieder durchlöchert; aber indem es alles in der Welt auf Eine letzte Ursache zurückführt und diese Ursache nicht blos als die materielle Substanz der Dinge, sondern zugleich auch als die schöpferische Kraft und Vernunft faſst, erscheint ihm die Verkettung der natürlichen Ursachen, die Naturnothwendigkeit oder das Verhängniſs, nur als das Mittel, durch welches die weltschöpferische Vernunft ihre Zwecke verwirklicht, die ganze Weltordnung und alle die Bestimmungen, auf denen sie beruht, stellen sich als der Wille jener Vernunft, als das Gesetz dar, das sie gegeben hat,[1]) sie selbst heiſst das natürliche Gesetz,[2]) und wenn anderwärts statt der Vernunft die Natur als die Gesetzgeberin dargestellt und von den Naturgesetzen gesprochen wird, denen alles gehorche, und denen auch der Mensch sich zu fügen habe, so kann dieſs nur deſshalb geschehen, weil die Natur, ihrem innern Wesen nach betrachtet, mit der Weltvernunft oder der Gottheit zusammenfällt.[3]) In diesem Sinne wird von Zeno gesagt, er habe das Naturgesetz für ein göttliches Gesetz erklärt;[4]) das „gemeinsame Gesetz“ wird in der Vernunft gefunden, die alles durchdringe, und die ihrerseits nichts anderes sei, als Zeus, der Beherrscher

---

[1]) Vgl. Phil. d. Gr. III *a* 157 f.

[2]) Arius Didymus b. Euseb. pr. ev. XV, 15, 2: Die Menschen stehen nach stoischer Lehre in Gemeinschaft, διὰ τὸ λόγου μετέχειν, ὃς ἐστι φύσει νόμος.

[3]) *Quid enim aliud est natura quam Deus et divina ratio toti mundo et partibus ejus inserta?* Seneca Benef. IV, 7, 1.

[4]) Cic. N. D. I, 14, 36; übereinstimmend Derselbe Off. III, 5, 23 im Sinn der stoischen Schule, wahrscheinlich direkt nach Panätius: *naturae ratio, quae est lex divina et humana.*

der ganzen Weltordnung,[1]) und Kleanthes kann deſshalb in seinem Hymnus (bei Stob. Ekl. I, 30) nicht allein sagen, daſs Zeus alles dem Gesetz gemäſs lenke, und die sittliche Anforderung sein gemeinsames Gesetz nennen, sondern er kann auch Götter und Menschen auffordern, ihn selbst als das gemeinsame Gesetz zu preisen, als das er auch von Chrysippus bezeichnet wurde.[2]) So wird hier Heraklit's Anschauung wieder aufgenommen, nach welcher die Gottheit als die Weltvernunft auch das Gesetz der Welt ist, wie ja die Stoiker überhaupt in ihrer Physik sich möglichst eng an Heraklit anschlossen. Zwischen Natur- und Sittengesetz wird aber hiebei nicht unterschieden:[3]) da die ganze Sittenlehre auf den Grundsatz des naturgemäſsen Lebens gebaut wird, erscheint das Sittengesetz selbst als das Naturgesetz des menschlichen Handelns; und da andererseits der Zweck der Welt nur in den Göttern und Menschen gesucht, und im Zusammenhang damit die physikalische Naturerklärung von einer oft sehr äuſserlichen und kleinlichen Teleologie entschieden zurückgedrängt wird,[4]) so gewinnt es trotz des stoischen Determinismus doch immer wieder den Anschein, als ob die Naturgesetze selbst in letzter Beziehung nur auf dem Willen der Gottheit beruhen, der seinerseits von der moralischen Rücksicht auf das Wohl der vernünftigen Wesen geleitet sei. Es ist mit Einem Wort der Begriff des Naturgesetzes hier noch nicht so rein gefaſst, daſs es seiner Form und seinem Ursprung nach von einer positiven Gesetzgebung durch den göttlichen Willen, seinem Inhalt nach von dem Sittengesetz klar und deutlich unterschieden würde. Gerade die stoische Schule scheint es aber zu sein, aus der dieser Begriff in den allgemeinen Sprachgebrauch übergieng.[5]) Um so natürlicher war

---

[1]) Diog. VII, 88: *ὁ νόμος ὁ κοινὸς, ὅςπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.* Ähnliches bei Cic. Leg. II, 4, 8.

[2]) Philodem. *π. εὐσεβ.* S. 81, 7 G. über Chrys.: *τὸν Δία νόμον φησὶν εἶναι.* Cic. N. D. I, 18, 41 über Denselben: *idemque etiam legis perpetuae et aeternae vim, quae quasi dux vitae et magistra officiorum sit, Jovem dicit esse, eandemque fatalem necessitatem appellat* u. s. w.

[3]) Wie unter anderem die Gleichstellung des Pflichtgesetzes mit dem Verhängniſs (vor. Anm.) zeigt.

[4]) Vgl. Phil. d. Gr. III *a* 171 ff.

[5]) Dagegen kann ich aus den im vorstehenden dargelegten Gründen Eucken

es, dafs sich die Unklarheit und Unbestimmtheit, in der er von den Stoikern gefafst worden war, in demselben erhielt; und diese Unklarheit wurde im späteren Alterthum und im Mittelalter um so weniger gehoben, je vollständiger die naturwissenschaftliche und überhaupt die streng wissenschaftliche Betrachtung der Dinge während dieses Zeitraums der theologischen gewichen war. Die Gesetze, nach denen die Natur sich richtet, erschienen auf diesem Standpunkt ebenso, wie die, nach denen der Mensch sich richten soll, als göttliche Gebote, und wenn man auch nicht übersah, dafs nur der Mensch die Fähigkeit besitze, diesen Geboten den Gehorsam zu verweigern, wurden doch auch die Naturgesetze als positive Anordnungen betrachtet, welche der Wille, von dem sie ausgiengen, vorkommenden Falls auch aufser Kraft setzen könne.

Eine reinere und strengere Fassung erhielt der Begriff der Naturgesetze bei Naturforschern und Philosophen seit dem 16. und 17. Jahrhundert. Unter einem Naturgesetz wird jetzt ein Satz verstanden, welcher angibt, was unter gewissen Bedingungen immer und ohne Ausnahme geschieht; und gerade diese letztere Bestimmung, die ausnahmslose Geltung der Naturgesetze, ist ihr unterscheidendes Merkmal. Wir kennen sie um so vollständiger, je genauer wir einerseits die Bedingungen, unter denen gewisse Erfolge eintreten, andererseits diese Erfolge selbst kennen; am vollständigsten daher dann, wenn wir beide auf feste mathematische Bestimmungen zurückführen können; aber der Charakter eines Gesetzes kommt auch solchen Aussagen zu, bei denen dieſs nicht der Fall ist, wenn sie nur ausnahmslos gültig sind: der Satz, dafs jeder Körper in der Luft fällt, wenn er schwerer als die Luft ist, drückt ebensogut ein Naturgesetz aus, als die Galileïschen Fallgesetze. Ebenso ist es für den Begriff des Gesetzes als solchen gleichgültig, auf welchem Wege wir zur Kenntnifs desselben gelangen, ob auf dem induktiven oder dem deduktiven: die Schwere der Körper kennen wir nur aus der Erfahrung; dafs ihr Fall eine gleichmäfsig beschleunigte Bewegung ist, wissen wir nur

---

nicht zustimmen, wenn er in seiner lesenswerthen Erörterung über den Begriff des Gesetzes (Gesch. u. Krit. d. Grundbegriffe d. Gegenw. S. 114) die Ansicht äufsert, der Ausdruck „Gesetz“ scheine erst bei den Römern vom Gebiet des Handelns auf das Naturgeschehen übertragen worden zu sein, und dieſs finde sich zuerst bei Lucrez V, 57 ff. vgl. I, 586. II, 302. V, 310. 321. VI, 906.

durch Beobachtung und Versuch; das Gesetz der Schwere ist insofern lediglich ein empirisches Gesetz, aber trotzdem ist es eines von den allgemeinsten und gesichertsten Naturgesetzen. Wenn sich endlich die Gültigkeit der Naturgesetze nur unter der Voraussetzung erklären läfst, dafs das, was unter gewissen Bedingungen mit ausnahmsloser Regelmäfsigkeit eintritt, aus der Beschaffenheit der wirkenden Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgehe, dafs zwischen beiden ein mittelbarer oder unmittelbarer, jedenfalls aber ein unverbrüchlicher Causalzusammenhang bestehe, so ist doch die Anerkennung eines Naturgesetzes von der Kenntnifs der Ursachen, auf denen dieser Zusammenhang beruht, unabhängig; es müssen vielmehr weit in den meisten Fällen zuerst auf empirischem Wege die Gesetze festgestellt, und dann erst kann zu wissenschaftlichen Hypothesen über die Ursachen des Geschehens fortgegangen werden. Das aber ist allerdings für den Begriff, den man sich von den Naturgesetzen macht, nicht gleichgültig, was für eine Art von Causalität es ist, auf die man sie zurückführt. Wenn im Mittelalter von Naturgesetzen gesprochen wurde, so dachte man dabei, wie bemerkt, nur an positive Gesetze, die ihr Urheber jeden Augenblick vorübergehend aufser Kraft setzen könne, und die er, wenn er wollte, auch ganz aufheben könnte. Wenn die Stoiker den ganzen Weltlauf einer deterministischen Nothwendigkeit unterwarfen, liefsen sie sich dadurch nicht abhalten, Weissagungen und Wunderzeichen, Opferschau und Sühngebräuche, Traumdeutung und Astrologie mit der Behauptung in Schutz zu nehmen, dafs auch diese anscheinend wunderbaren Erfolge im Naturlauf begründet seien; und ähnlich nahmen später, unter der Voraussetzung eines verwandten Determinismus, Leibniz und Wolff an, dafs die Wunder im Naturzusammenhang selbst präformirt seien. Mögen es nun auch bei beiden in letzter Beziehung praktische Beweggründe gewesen sein, von denen sie sich zu diesen widerspruchsvollen und mit einem folgerichtigen Determinismus unvereinbaren Theorieen verleiten liefsen[1]), so hätte ihnen doch die Unhaltbarkeit derselben nicht so leicht entgehen können, wenn sie es mit dem Begriff der Naturgesetze strenger genommen hätten. Sobald man sich

[1]) M. vgl. hierüber, die Stoiker betreffend, meine Phil. d. Gr. III*a* 336 f. 345, Leibniz anbelangend meine Gesch. d. deutsch. Phil. S. 151 ff.

klar macht, dafs von einer Gesetzmäfsigkeit des Naturlaufs nur dann gesprochen werden kann, wenn unter den gleichen Bedingungen immer die gleichen Folgen eintreten, wird man es aufgeben, Erfolge, die jeder natürlichen Erklärung spotten, aus dem Naturzusammenhang hervorgehen zu lassen. Aber dieser Zusammenhang war so, wie ihn die Stoiker im Begriff des Verhängnisses auffafsten, weniger ein physikalischer, als ein teleologischer: das Verhängnifs sollte im Dienst der Vorsehung stehen, die Welt um der Götter und Menschen willen gebildet sein. Nicht anders verhält es sich aber auch bei Leibniz. So entschieden er verlangt, dafs in der Körperwelt alles mechanisch erklärt werde, so behauptet er doch, die mechanischen Gesetze, und die Naturgesetze überhaupt, beruhen auf einer positiven göttlichen Anordnung, die ihrerseits von Zweckmäfsigkeitsgründen abhänge. Um die Welt so vollkommen als möglich zu machen, soll Gott bei der Weltschöpfung die einfachen Wesen geschaffen, jedem von ihnen in seiner Naturanlage die Entwicklung vorgezeichnet, ihnen allen die Gesetze gegeben haben, welche zur Erzeugung der besten Welt erforderlich waren. Diese Gesetze sind daher nicht an sich selbst nothwendig, sondern sie sind diefs nur als die geeignetsten Mittel für einen bestimmten Zweck; und defshalb kann der, welcher sie gegeben hat, wenn dieser Zweck es erfordert, auch von ihnen entbinden.[1]) Gegen solche Folgerungen ist man nur dann gesichert, wenn man in den Naturgesetzen den Ausdruck einer Nothwendigkeit sieht, die in der Natur der wirkenden Ursachen als solcher begründet keine Ausnahme irgend welcher Art zuläfst, wie diefs die neuere Wissenschaft im allgemeinen voraussetzt, und wie es auch Leibniz eingeräumt haben würde, wenn ihn nicht theologische Rücksichten veranlafst hätten, dem Wunderglauben zuliebe die Consequenz seines eigenen Standpunkts wieder zu verläugnen.

Wie verhält sich nun aber zu diesem Begriff der Naturgesetze der der sittlichen Gesetze? Im Unterschied von den bürgerlichen Gesetzen kommen beide darin überein, dafs sie keine positiven, von Menschen gegebenen Vorschriften sind, sondern unabhängig von jeder positiven Satzung

---

[1]) So Nouv. Ess. IV, 17, 23 Schl. c. 18, S. 405 Erdm. 482 Gerh. Théod. Préf. S. 477 Erdm. § 345 f. Disc. dela conformité u. s. w. § 2 f. 19 f. Vgl. meine Gesch. der dtsch. Phil. S. 152 ff.

durch sich selbst gelten, aus der Natur dessen hervorgehen, worauf sie sich beziehen. Aber während die Naturgesetze bestimmen, was unter gewissen Bedingungen geschehen muſs, und daher auch ausnahmslos geschieht, beziehen sich alle sittlichen Gesetze auf solches, das geschehen soll, von dem aber damit keineswegs schon verbürgt ist, daſs es auch geschehen wird. So bestimmt sie sich daher ihrem Ursprung nach von den bürgerlichen Gesetzen unterscheiden, so nahe stehen sie ihnen ihrer Form nach: sie sind, wie diese, Vorschriften für das Handeln, nicht Beschreibungen eines nothwendigen Geschehens. Diesen Unterschied der sittlichen Gesetze von den Naturgesetzen hat kein anderer schärfer betont, als Kant. Jedes Ding in der Natur, sagt er, wirkt nach Gesetzen; vernünftige Wesen aber haben das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, nach Principien, zu handeln, sie haben einen Willen. Bestimmt nun hiebei die Vernunft (oder, was dasselbe: bestimmt die Vorstellung des Gesetzes) den Willen unausbleiblich, so ist dieser ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft für gut erkennt, er ist heilig; und für einen solchen Willen gibt es kein Sollen, weil er schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist. Bestimmt sie dagegen für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser nicht an sich völlig der Vernunft gemäſs, ist das objektiv Nothwendige subjektiv zufällig, so wird das Gesetz seines Handelns für ihn zu einem Sollen, einem Gebot, einem Imperativ; und führt dieses Sollen den Begriff einer unbedingten und allgemein gültigen Nothwendigkeit mit sich, wie dieſs bei dem Sittengesetz der Fall ist, so ist es ein unbedingtes Gebot, ein kategorischer Imperativ.[1]) Sofern nun das Sittengesetz nicht dasjenige begründet, was geschieht, sondern das, was geschehen soll, selbst wenn es niemals wirklich geschieht, nennt es Kant ein „praktisches Gesetz“.[2]) Den Inhalt dieses Gesetzes bilden aber keine bloſsen Regeln der Geschicklichkeit oder Rathschläge der Klugheit, sondern Gebote der Sittlichkeit.[3]) Oder wie

---

[1]) Grundlegung z. Metaph. d. Sitten 2. Abschn. Bd. IV, 33—38 Hartenst. 1. Ausg. Ähnlich Krit. d. prakt. Vrn. 1. Th. 1. B. 1. Hptst. § 1.

[2]) Grundlegung a. a. O. S. 50. Krit. d. prakt. Vern. 1. Th. 1. B. 1. Hptst. Deduction d. Grunds. S. 149. Krit. d. Urtheilskr. Einl.

[3]) Grundlegung a. a. O. S. 38 f.

Kant auch sagt:[1]) der Begriff, welcher in ihm der Causalität des Willens die Regel gibt, ist kein Naturbegriff, sondern ein Freiheitsbegriff, das Sittengesetz ist nicht Gesetz einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist, sondern einer Natur, die einem Willen unterworfen ist, nicht die Objekte sind hier Ursachen der Vorstellungen, die den Willen bestimmen, sondern der Wille soll Ursache von den Objekten sein. Das Sittengesetz unterscheidet sich demnach, Kant zufolge, wie alle praktischen Gesetze, von den Naturgesetzen durch seine Form, dadurch, dafs es ein Sollen ausdrückt, nicht ein Müssen; und es unterscheidet sich von den übrigen praktischen Gesetzen durch seinen Inhalt, dadurch, dafs die Begriffe, durch die der Wille sich bestimmen lassen soll, nicht aus der sinnlichen Natur des Menschen, sondern aus seiner Vernunft entspringen, und sich nicht auf sein sinnliches Wohl, auf die Befriedigung seiner natürlichen Triebe und Neigungen, sondern lediglich auf die Erfüllung einer Vernunftforderung als solcher beziehen.

Diesen Bestimmungen Kant's trat Schleiermacher in seiner bekannten Abhandlung: „über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz“[2]) entgegen. Schleiermacher sucht hier zu zeigen, dafs das Merkmal, durch welches nach Kant die unterscheidende Eigenthümlichkeit des Naturgesetzes bezeichnet würde, auch dem Sittengesetz nicht fehle, und ebenso dasjenige, welches ihm zufolge die Eigenthümlichkeit des Sittengesetzes ausdrückte, auch bei den Naturgesetzen vorkomme. Wenn nämlich das Sittengesetz nach Kant immer gelten würde, gesetzt auch, es geschähe niemals, was es gebietet, so sei vielmehr zu sagen, dafs das kein Gesetz wäre, dem niemand gehorchte; in Wahrheit aber sei jene Achtung für das Gesetz, die Kant allen vernünftigen Wesen zuschreibt,[3]) eben die Wirklichkeit des Gesetzes, das, wodurch es erst zum Gesetz, zum praktischen Antrieb, werde, die Vernunft sei nur praktisch,

---

[1]) Krit. d. Urtheilskr. Einleit. Krit. d. prakt. Vrn. a. a. O.

[2]) Gelesen am 6. Jan. 1825; jetzt: Werke Z. Philos. II, 397—417. Ich berücksichtige übrigens hier nur denjenigen Theil ihres Inhalts, der mir als der wesentliche erscheint, während ich solche Einwürfe übergehe, mit denen der Gegner mehr nur belästigt als widerlegt wird.

[3]) Z. B. Grundleg. 3. Abschn. S. 82. Krit. d. pr. Vern. 1. Th. 1. B. 1. Hptst. § 7 Anm. § 8 Anm. II. Ebd. 3. Hptst.

sofern sie zugleich lebendige Kraft ist. Andererseits aber glaubt Schleiermacher, dasjenige Verhältnifs des Gesetzes zur Wirklichkeit, auf dem es beruht, dafs das Sittengesetz die Form des Gebots hat, finde sich ebenso auch bei den Naturgesetzen. Denn auch ihren Anforderungen entspreche die Wirklichkeit durchaus nicht immer, sie stelle in Folge der Störungen, die jeder einzelne Vorgang durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen erfahre, das Gesetz nicht rein dar; und namentlich auf dem Gebiet der organischen Natur habe jede Gattung ihr eigenes Gesetz, in der Wirklichkeit verlaufe aber nicht alles rein und vollkommen nach diesem Gesetz, Mifsgeburten und Krankheiten und Störungen aller Art seien durch dasselbe nicht ausgeschlossen. Diese verhalten sich aber zu dem Naturgesetz, in dessen Gebiet sie vorkommen, gerade so, wie sich das unsittliche und gesetzwidrige zu dem Sittengesetz verhält: wenn das vegetative Princip über den chemischen Procefs und die mechanische Gestaltung, das animalische über den vegetativen Procefs und das allgemeine Leben keine volle Gewalt habe, so entstehen Störungen im Leben der Pflanzen und des Thiers, wenn der Geist die untergeordneten Functionen nicht vollständig beherrsche, so entstehe das, was wir böse und unsittlich nennen. Das Naturgesetz und das Sittengesetz liegen daher auf derselben Seite, und die Sittenlehre sei nur als die Darstellung der Art, wie die Intelligenz sich das tiefer stehende aneigne und anbilde, sie sei m. a. W. nur als Naturbeschreibung des sittlichen Lebens zu behandeln.

Dafs Kant's Unterscheidung hiemit widerlegt sei, wird man nun freilich nicht sagen können. Die Gleichstellung des Sittengesetzes mit dem Naturgesetze wird von Schleiermacher nur dadurch ermöglicht, dafs er den Begriff des einen so wenig wie den des andern scharf und genau fafst. Ein Naturgesetz drückt immer nur aus, was unter gewissen Bedingungen ausnahmslos geschieht, und diese Bedingungen sind um so verwickelter, je mehr wir von den allgemeinsten Naturgesetzen zu den specielleren herabsteigen: das Gesetz der Schwere ist an keine weitere Bedingung geknüpft, als das Vorhandensein von Körpern im Raume, das Gesetz der Trägheit an keine andere, als das Dasein bewegter und ruhender Körper, während die Gesetze des organischen Lebens unbestimmt viele positive und negative Bedingungen in sich schliefsen. Dagegen verlangt kein Naturgesetz, dafs derselbe Erfolg, der ihm zufolge unter ge-

wissen Bedingungen eintritt, auch dann eintreten sollte, wenn diese Bedingungen fehlen, oder nur unvollständig vorhanden sind, oder sich ändern; wenn er daher in diesem Fall ausbleibt, oder nur theilweise eintritt, so steht dieſs nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit dem Gesetz; und zwischen der organischen und der unorganischen Natur besteht in dieser Beziehung kein Unterschied: daſs ein lebendes Wesen erkrankt, wenn ihm die Bedingungen der Gesundheit entzogen werden, ist gerade so nothwendig, als daſs der Stein trotz der Schwere nicht zur Erde fällt, wenn er festgehalten wird. Wie es aber nach dieser Seite hin schief ist, wenn Schleiermacher die Abweichungen der Einzeldinge von ihrem „Gattungsbegriff“ als eine Abweichung von den Naturgesetzen behandelt, so ist es nicht minder schief, wenn er die Abweichung des Willens vom Sittengesetz mit jenen auf Eine Linie stellt. Mischt man allerdings in den Begriff der Gattung schon ein Werthurtheil ein, denkt man sich unter dem Gattungsbegriff das Ideal dessen, was ein Wesen einer bestimmten Gattung unter den günstigsten Bedingungen werden kann, und macht man aus diesem Ideal eine Anforderung (oder wie Schl. S. 410 sagt: eine „Anmuthung“) an das Sein, bei welcher zweifelhaft bleibe, ob sie in Erfüllung gehen werde, oder nicht, so muſs jede Abweichung von diesem Ideal als etwas, das nicht sein sollte, als eine Unvollkommenheit erscheinen, die mit den Abweichungen des Menschen von seinem sittlichen Ideal verglichen werden kann. Faſst man dagegen jenen Begriff im naturwissenschaftlichen Sinn, versteht man unter dem Begriff oder dem Typus einer Gattung nichts anderes, als das Ganze derjenigen Eigenschaften, welche in einer Mehrheit von Individuen wegen der Gleichartigkeit und relativen Unveränderlichkeit ihrer Entstehungsbedingungen sich gleichmäſsig wiederholen, betrachtet man also die Gleichförmigkeit des Gattungstypus nicht als eine Norm, die der Entstehung der einzelnen Individuen als Bedingung derselben vorangeht, sondern als eine Folge, die aus der Gleichartigkeit ihrer Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen hervorgeht, so liegt am Tage, daſs man auch die Abweichungen von dem Gattungstypus nicht als die Verletzung einer solchen Norm, als etwas Nichtseinsollendes behandeln, und mit der Verletzung der sittlichen Gesetze nicht auf Eine Linie stellen kann; man müſste denn den Begriff des Sollens auch aus diesen ausmerzen und in ihnen nichts weiter sehen

wollen, als eine Beschreibung der Art, wie sich die Menschen unter gewissen Voraussetzungen thatsächlich verhalten. Damit würde aber der Begriff sittlicher Gesetze in Wahrheit ganz aufgegeben, und die Handlungen der Menschen würden ebensogut, wie die Naturerfolge, der sittlichen Beurtheilung entzogen.

So wenig es aber Schleiermacher gelungen ist, die Unterscheidung des Sittengesetzes von dem Naturgesetz als unhaltbar nachzuweisen, und so wahrscheinlich es ist, dafs er auch den Versuch dazu nicht gemacht haben würde, wenn die allgemeine Voraussetzung, von der Kant bei jener Unterscheidung ausgeht, die menschliche Willensfreiheit, für ihn die gleiche Bedeutung gehabt hätte, wie für jenen, so läfst sich doch nicht verkennen, dafs Kant's Behandlung dieser Frage seiner Kritik eine Handhabe bot. Wenn sich die Gesetze des Sollens von denen des Seins so, wie Kant will, unterscheiden: in welchem Sinn und mit welchem Recht können dann beide unter dem gleichen Begriff des Gesetzes befafst werden, wie kann dasjenige, was das Gesetz „als nothwendig für ein durch Vernunft bestimmbares Subjekt vorstellt",[1]) doch zugleich etwas sein, was vielleicht niemals geschieht? vollends wenn es sich, wie beim Sittengesetz, um ein unbedingtes Sollen, um etwas „ohne Beziehung auf einen anderen Zweck objektiv nothwendiges" (Grundl. a. a. O.), einen kategorischen Imperativ handelt. Kant hilft sich hier mit der Unterscheidung der objektiven und der subjektiven Nothwendigkeit. Wenn die Vernunft, sagt er,[2]) durch ihre Gesetze den Willen unausbleiblich bestimme, so seien die Handlungen des Wesens, bei dem diefs der Fall ist, nicht blos objektiv, sondern auch subjektiv nothwendig, sein Wille könne nur das wählen, was seine Vernunft als praktisch nothwendig, als gut erkenne. Bestimme dagegen die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, sei dieser noch subjektiven Bedingungen unterworfen, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen, wirken auf ihn noch andere Triebfedern, als die der Vernunft, so seien die Handlungen, die objektiv als nothwendig erkannt werden, subjektiv zufällig, das objektive Gesetz werde für ihn ein Sollen, ein Imperativ. Allein das, was die Vernunft als noth-

---

[1]) Grundlegung 2. Abschn. S. 35 vgl. m. S. 50.

[2]) Grundlegung a. a. O. S. 33 f.

wendig erkennt, kann den Menschen doch nur dann verpflichten, wenn es eine Norm enthält, nach der er eben als Mensch sich zu richten hat, wenn also das objektiv nothwendige auch ein subjektiv nothwendiges für ihn ist; wie kann nun eben dieses doch zugleich kein subjektiv nothwendiges für ihn sein? Oder wenn wir (in Kant's Sinn) die objektive Nothwendigkeit von der blos subjektiven durch das Merkmal unterscheiden wollen, daſs jene in der Natur der Sache begründet und deſshalb für alle vernünftigen Wesen gleichsehr vorhanden ist, während diese, nur in der zufälligen Beschaffenheit einzelner Personen begründet, auch nur für sie gilt: wie kann das, was für alle vernunftbegabten Wesen nothwendig ist, für einen Theil derselben nicht nothwendig sein? Es kann dieſs, antwortet Kant, deſshalb, weil der Mensch aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, und das, was für den einen von diesen nothwendig ist, für den andern zufällig sein kann. Nothwendig ist die Erfüllung des Sittengesetzes für den Menschen als Vernunftwesen, und von seiner Vernunft wird sie als nothwendig erkannt; nicht nothwendig ist sie dagegen für seinen Willen oder für den Menschen als wollendes Wesen, weil er als solches nicht blos von der Vernunft, sondern auch von anderen Antrieben bestimmt wird. Aber das Sittengesetz ist ja gerade ein Gesetz für den Willen, es erklärt es für nothwendig, daſs der Mensch in seinem Wollen diese bestimmte Richtung einhalte. Diese Nothwendigkeit anzuerkennen und doch zugleich zu behaupten, daſs der menschliche Wille nicht nothwendig mit dem Sittengesetz übereinstimme, ist nur dann kein Widerspruch, wenn es sich in dem ersten von diesen Fällen um eine Nothwendigkeit anderer Art handelt, als in dem zweiten; und ebendeſshalb will Kant die objektive Nothwendigkeit der sittlichen Anforderung von der subjektiven, welche sich auf das Verhältniſs des Willens zu dieser Anforderung beziehe, unterscheiden. Aber diese Unterscheidung läſst sich, wie bemerkt, so wie er sie faſst, deſshalb nicht durchführen, weil jene objektive Nothwendigkeit sich gerade auf die Willensthätigkeit bezieht, und insofern die subjektive in sich schlieſst. Eine haltbarere Bestimmung läſst sich vielleicht durch eine Verallgemeinerung der Aufgabe gewinnen.

Das sittliche Gebiet ist nämlich nicht das einzige, auf dem uns die scheinbare Antinomie begegnet, daſs den Gesetzen, welche mit dem

Anspruch der Allgemeingültigkeit auftreten, die thatsächliche Wirklichkeit in zahllosen Fällen nicht entspricht; sondern das gleiche findet sich auf allen Gebieten der menschlichen Thätigkeit ohne Ausnahme, welcher Art diese nun auch sein mag und auf was für Gegenstände sie sich bezieht. So unbedingt auch die logischen und mathematischen Gesetze gelten, so wenig verhindern sie doch das Vorkommen von Fehlschlüssen und Rechnungsfehlern; so deutlich wir einsehen mögen, dafs die Gesetze der Mechanik ein bestimmtes Verfahren vorschreiben, so wenig folgt doch daraus, dafs dieses Verfahren von jedermann eingehalten wird; so auffallend manche Kunsterzeugnisse den Grundgesetzen der Ästhetik widersprechen, so sind sie doch trotzdem nicht blos möglich, sondern auch wirklich. Ja noch mehr: dasselbe, was allgemeingültigen Gesetzen widerstreitet, ist nicht allein möglich und wirklich, sondern es ist auch in gewissem Sinn nothwendig. Wie dem Physiologen die Krankheit ebenso natürlich erscheint, als die Gesundheit, so erscheint dem Psychologen das Irrige in den Vorstellungen, das Verkehrte in dem Thun der Menschen ebenso natürlich, als das Richtige und Zweckmäfsige; das eine geht aus seinen thatsächlichen Bedingungen mit derselben Nothwendigkeit und nach denselben Gesetzen hervor, wie das andere. Die logischen Gesetze sagen nicht aus, dafs kein anderes Verfahren, als das, welches sie vorschreiben, möglich, sondern nur, dafs kein anderes richtig sei; die ästhetischen Gesetze läugnen nicht, dafs solches, das sie verbieten, vorkommen könne, sie läugnen nur, dafs es dem guten Geschmack entspreche, dafs es schön sei. Das gleiche, was wir nach psychologischen Gesetzen zu erklären, als ein nothwendiges zu begreifen wissen, betrachten wir zugleich als etwas nach logischen oder ästhetischen Gesetzen unmögliches, nichtseinsollendes. Es liegt am Tage, dafs der Ausdruck „Nothwendigkeit“ in beiden Fällen nicht den gleichen Sinn hat. Wenn wir von einer Naturnothwendigkeit reden, so wollen wir damit ausdrücken, dafs ein bestimmter Erfolg aus der Gesammtheit seiner Bedingungen mit Nothwendigkeit hervorgehe, dafs er eintreten müsse, wenn diese bestimmten Ursachen in dieser Weise und unter diesen näheren Umständen sich zusammenfinden; und das gleiche bezeichnen wir, wenn es sich um Bewufstseinserscheinungen handelt, mit dem Namen der psychologischen Gesetze oder der psychologischen Nothwendigkeit. Nennen wir dagegen etwas in logischer, ästhetischer, tech-

nischer Beziehung nothwendig, so heifst diefs: es sei nothwendig, wenn das von den entsprechenden Thätigkeiten angestrebte Ergebnifs, die Erkenntnifs der Wahrheit, die Hervorbringung des Schönen oder des Zweckmäfsigen, erreicht werden solle. Dort bezeichnet die Nothwendigkeit den Zusammenhang des Erfolgs mit seinen Bedingungen, so wie er sich darstellt, wenn man von den Bedingungen als dem gegebenen ausgeht: die Bedingungen werden als die Ursache, der Erfolg als die Wirkung betrachtet, und es wird behauptet, dafs sich aus gewissen Ursachen gewisse Wirkungen ergeben müssen. Hier bezeichnet sie denselben Zusammenhang, wie er sich vom Standpunkt des Erfolgs aus darstellt: es wird von der Vorstellung des zu erreichenden Erfolgs, von einem bestimmten Zweckbegriff ausgegangen und gezeigt, an welche Bedingungen die Erreichung dieses Erfolgs geknüpft ist, welche Mittel für diesen Zweck erforderlich sind. Die Nothwendigkeit in dem ersteren Sinn findet ihren Ausdruck in Sätzen, welche angeben, was für Wirkungen unter gewissen Bedingungen ausnahmslos eintreten; und solche Sätze nennt man Naturgesetze. Die Nothwendigkeit in dem andern Sinn findet ihn in Sätzen, welche angeben, was geschehen mufs, wenn ein gewisser Zweck erreicht werden soll; und Sätze dieser Art können wir praktische Gesetze (im weiteren Sinn) nennen. Da nun mit den Ursachen ihre Wirkungen immer und nothwendig gegeben sind, durch eine Zwecksetzung dagegen die Ausführung dessen, wovon die Erreichung des Zwecks abhängt, nicht verbürgt ist, haben die Naturgesetze unbedingte thatsächliche Geltung, und es kann nie eine Thatsache geben, die ihnen widerstritte; die praktischen Gesetze dagegen sprechen zwar gleichfalls unbedingt aus, dafs gewisse Zwecke nur durch gewisse Mittel erreicht werden können, und sie werden in dieser Beziehung, wenn sie an sich selbst richtig sind, von dem Erfolge nicht widerlegt; aber über die thatsächliche Anwendung jener Mittel bestimmen sie nichts, und schliefsen daher auch die Möglichkeit nicht aus, dafs dieselben nicht angewendet und die entsprechenden Zwecke in Folge davon nicht erreicht werden. Jene sagen: wenn die und die Bedingungen gegeben sind, müsse der und der Erfolg eintreten; diese behaupten: wenn ein bestimmter Erfolg erreicht werden soll, müsse in einer bestimmten Weise verfahren werden. Ob aber im gegebenen Fall auch wirklich so verfahren werden wird, und ob daher der entsprechende Erfolg er-

reicht wird, bleibt unsicher, und diese Unsicherheit ist es, welche das Gesetz zu einer an die Menschen gerichteten Aufforderung, die Nothwendigkeit, welche es ausdrückt, zu einem Sollen macht.

Diesen Charakter des Sollens theilen nun die sittlichen Gesetze mit den übrigen praktischen Gesetzen. Auch bei ihnen muſs daher die Nothwendigkeit, welche sie in dieser Form ausdrücken, in einer Zweckbeziehung bestehen: wenn sie eine bestimmte Richtung des Wollens und Handelns verlangen, können sie dieſs nur deſshalb thun, weil die Erreichung gewisser in der Natur des Menschen begründeter Zwecke durch dieselbe bedingt ist. Kant räumt dieſs allerdings nicht ein: das Sittengesetz soll sich, wie er sagt, von allen andern praktischen Gesetzen gerade dadurch unterscheiden, daſs es unmittelbar, ohne Beziehung auf den durch unser Verhalten zu erreichenden Erfolg, als kategorischer Imperativ gebiete, während jene die Thätigkeiten, die sie fordern, nur als Mittel zur Glückseligkeit oder sonst einem auſser ihnen selbst liegenden Zweck verlangen, nur „hypothetische Imperative“ seien.[1]) Aber irgend einen Zweck hat doch jedes Handeln, denn Handeln heiſst eben: eine Thätigkeit ausüben, durch welche ein Zweck verwirklicht werden soll. Die Vorstellung dieses Zweckes bildet das Motiv, die aus demselben sich ergebenden Regeln bilden das Gesetz des Handelns. Liegt daher der Zweck des Handelnden nicht auſser seiner Thätigkeit, in einem von dieser verschiedenen und abtrennbaren Erfolg, so wird er nur um so mehr in ihr selbst, in einer von ihr untrennbaren Wirkung liegen. Dieſs wird auch von Kant selbst, wie ich schon bei einer früheren Gelegenheit gezeigt habe,[2]) thatsächlich anerkannt. Denn wenn er sein Moralprincip in der Forderung zusammenfaſst, so zu handeln, daſs die Maxime unseres Willens sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eigne, so gründet sich diese Forderung doch nur auf die Erwägung, daſs wir als Vernunftwesen nach keinem andern Princip handeln können, es wird uns also darin vorgeschrieben, das durch unsere vernünftige Natur geforderte Handeln uns zum Zweck zu setzen; und Kant selbst erläutert sein Princip in diesem Sinn,

---

[1]) Grundlegung 2. Abschn. S. 37 u. ö.

[2]) In der Abhandlung über das Kantische Moralprincip (Abh. d. K. Akad. v. J. 1880) S. 11 f.

wenn er ihm auch den Ausdruck gibt:[1]) jedes vernünftige Wesen müsse so handeln, als ob es durch seine Maximen ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wäre. So streng er daher auch jede Rücksicht auf den Erfolg unserer Handlungen als solchen, d. h. auf ihre Wirkung, wiefern diese von der Handlung selbst getrennt gedacht wird, aus unsern praktischen Beweggründen ausschliefst, so wenig wird doch dadurch, sogar nach seinen Voraussetzungen, die Zweckbeziehung aller unserer Handlungen und die Abhängigkeit der praktischen Gesetze von den Zwecken beseitigt, zu deren Erreichung sie eine Anleitung geben wollen. Die Aufgabe kann daher nicht die sein, einen solchen Ausdruck und eine solche Begründung des Sittengesetzes zu finden, durch die unser Handeln zu etwas an und für sich selbst nothwendigem, durch keine Zweckvorstellung bedingtem gemacht würde; sondern gerade die Bestimmung der Zwecke, auf die unser Wille sich zu richten hat, ist es, um die es sich bei der Frage nach den Gründen und dem Inhalt der sittlichen Verpflichtung an erster Stelle handelt.

Um nun hiefür den richtigen Weg einzuschlagen, wird man von einem Merkmal ausgehen können, welches Kant mit Recht auf's nachdrücklichste betont hat, durch dessen augenfällige Wichtigkeit er sich aber zu dem verfehlten Versuche verlocken liefs, den ganzen Inhalt des Sittengesetzes aus ihm allein abzuleiten. Die sittliche Anforderung gilt ihrem allgemeinen Princip nach für alle Vernunftwesen überhaupt; mit den näheren Bestimmungen, welche dieses Princip unter den besonderen Bedingungen der menschlichen Natur erhält, und in seiner specielleren Anwendung auf die dem Menschen als solchem obliegenden Pflichten[2]) gilt sie wenigstens für alle Menschen ohne Ausnahme. Sie verlangt, dafs alle nach den gleichen allgemeinen Grundsätzen und Beweggründen handeln, unter den gleichen Umständen die gleiche Willensrichtung einschlagen. Diese Forderung ist nur dann gerechtfertigt, wenn es Zwecke gibt, deren Verfolgung in der menschlichen Natur als solcher begründet, deren Erreichung daher für jeden Menschen als solchen von Werth ist; denn was wir uns zum Zweck setzen sollen, dem müssen wir einen Werth beilegen,

---

[1]) Grundlegung 2. Abschn. S. 63.

[2]) M. vergl. über diese Beschränkung S. 26 f. der ebengenannten Abhandlung.

müssen glauben, dafs es ein Gut für uns sei, und wenn von etwas verlangt werden kann, dafs es sich alle zum Zweck setzen, mufs es für alle einen Werth haben und ein Gut sein; diefs ist aber nur dann möglich, wenn sein Werth nicht auf individuellen Eigenthümlichkeiten, wechselnden Neigungen und Umständen, sondern auf den bleibenden Eigenschaften der menschlichen Natur beruht. Was für Zwecke sind es nun, welche in dieser Weise durch die Natur des Menschen vorgezeichnet sind, deren Erreichung defshalb für alle ohne Ausnahme von Werth ist?

Diese Frage ist damit nicht beantwortet, dafs eine Reihe von Gütern aufgezählt wird, die doch alle Menschen bis auf verschwindende Ausnahmen sich wünschen, wie Erhaltung des Lebens, Gesundheit, Besitz u. s. w. Denn theils handelt es sich hier nicht um das, was die Menschen thatsächlich begehren und erstreben, sondern um das, was sie nach den allgemeinen Bedingungen ihrer Natur erstreben sollten, um einen Masstab zur Beurtheilung ihres thatsächlichen Verhaltens; theils zeigt sich auch bei genauerer Untersuchung, dafs alle jene Dinge doch nicht um ihrer selbst willen, sondern nur wegen ihrer Bedeutung für den Menschen und sein Wohlbefinden begehrt werden, und dafs es sich ebenso überhaupt mit allem verhält, was man für begehrenswerth, für ein Gut, hält: man hält es dafür, weil man es als ein Mittel zur Vervollkommnung des eigenen Zustandes betrachtet. Um so mehr scheint eben diese, also mit Einem Wort: die Glückseligkeit, das natürliche Ziel des Strebens, und alles menschliche Thun nur ein Mittel für diesen Zweck zu sein. Und in gewissem Sinne wird man diefs unbedenklich einräumen können. Was unsern Willen in Bewegung setzt, ist immer irgend ein Interesse. Alle unsere Handlungen haben entweder Erlangung und Erhaltung von Gütern oder Entfernung und Vermeidung von Übeln zum Zweck; damit aber die Zweckvorstellungen ein Wollen hervorrufen, müssen sie unser Gefühl erregen, es mufs sich mit ihnen der Wunsch und die Hoffnung verbinden, durch unser Handeln unsern gegenwärtigen Zustand zu verbessern oder seiner Verschlimmerung vorzubeugen. Wenn diefs nicht der Fall ist, wenn der Erfolg, der durch unser Handeln erreicht werden kann, kein Interesse für uns hat, die Vorstellung desselben unser Gefühl nicht berührt, so kann diese Vorstellung auch unsern Willen nicht in Bewegung setzen. Sofern es sich daher um die nächsten psychologischen Entste-

hungsgründe der Willensakte handelt, ist es ganz richtig, wenn gesagt worden ist, das Interesse sei das einzige naturgemäfse Motiv des Handelns, und der Wille könne sich von dem Gesetz des Interesse's so wenig losmachen, als die Materie von dem Gesetz der Schwere; und wenn wir unter der Glückseligkeit den Zustand eines empfindenden Wesens verstehen, in dem alle seine Interessen, jedes nach dem Verhältnifs seines Werthes, ihre dauernde Befriedigung finden, so kann die Glückseligkeit als der letzte Zweck, das Streben nach derselben als der Beweggrund aller unserer Thätigkeiten bezeichnet werden. Aber diefs sind dann auch erst rein formale Bestimmungen, mit denen über den Inhalt unseres Willens, über die Richtung, die er nehmen, und die bestimmten Ziele, die er sich stecken soll, nichts ausgesagt ist. „Alles, wonach wir streben, muss ein Interesse für uns haben:" daraus folgt nicht das geringste für die Beantwortung der Frage, was unseres Strebens werth sei. Der eine wendet sein Interesse dem zu, der andere jenem, ideale Ziele können mit demselben Interesse verfolgt werden, wie egoistische; und es wäre eine augenscheinlige Verwechselung der Begriffe, wenn man daraus, dafs alles Wollen ein Interesse an seinem Gegenstande voraussetzt, schliefsen wollte, unser persönliches Interesse sei die einzige naturgemäfse Triebfeder unseres Wollens und Handelns. Jenes Interesse kann ja auch in der Freude an der Sache, in der Sorge für fremdes Wohl bestehen, und es besteht in zahllosen Fällen wirklich darin; wer dieses uneigennützige Interesse für eine Thorheit oder eine Täuschung erklären wollte, der möchte es thun, aber auf die psychologische Thatsache, dafs kein Wollen ohne ein entsprechendes Interesse zu Stande kommt, könnte er sich für diese Behauptung nicht berufen. Und das gleiche gilt von der Glückseligkeit. Auch dieser Begriff ist an sich ein blos formaler, der jede beliebige materiale Bestimmung zuläfst. Man kann ihn allerdings so fassen, dafs er jedes ideale Ziel und jede allgemein verbindliche Norm der menschlichen Thätigkeit ausschliefst; aber man kann auch den ganzen Inhalt und die ganze Strenge der sittlichen Verpflichtung in ihn aufnehmen. Es kommt eben alles darauf an, ob der Masstab, nach dem wir die Glückseligkeit des Einzelnen beurtheilen, seiner subjektiven Empfindung oder dem objektiven Werth seines Thuns entnommen wird. In jenem Fall erhalten wir das, was man heutzutage Eudämonismus zu nennen pflegt, und was

namentlich Kant so nennt, ohne doch, wie er sollte, zwischen dem Eudämonismus in diesem Sinn und der Lehre eines Plato oder Aristoteles oder Zeno von der Eudämonie zu unterscheiden: der Werth jeder Handlung wird nach dem Grade der Lust beurtheilt, die aus ihr entspringt, die wahre Lebenskunst und die höchste Aufgabe des Menschen soll darin bestehen, dafs er sich mit den verhältnifsmäfsig kleinsten Opfern die gröfste während seines Lebens für ihn erreichbare Summe von Genüssen verschafft. In dem anderen Fall liegt zwar der nächste Grund seines Wollens und Thuns gerade dann, wenn er das Gute aus Liebe zum Guten thut, gleichfalls darin, dafs nur dieses Thun und kein anderes ihn befriedigt; aber da sein allgemeines praktisches Princip nicht das ist, alles für gut anzusehen, was ihm angenehm ist, sondern das umgekehrte, sich nur das angenehm sein zu lassen, was gut ist, so ist der letzte Grund desselben die Überzeugung von dem objektiven Werth und der objektiven Nothwendigkeit dieser bestimmten Handlungsweise. Der psychologische Hergang, die allgemeine Form der Willensbestimmung, ist in beiden Fällen der gleiche, aber der Inhalt und die Richtung des Willens durchaus verschieden.

Dafs nun die subjektive Empfindung nicht den Masstab, der befriedigende Zustand des Einzelnen, oder die Lust, nicht das letzte Ziel unseres Handelns bilden kann, diefs ergibt sich, wie seit Plato unzähligemale[1]) gezeigt worden ist, eben aus dem subjektiven Charakter derselben. Was dem Einzelnen angenehm ist und welcher Art von Genüssen er den höheren Werth beilegt, diefs hängt ganz und gar von seiner individuellen Eigenthümlichkeit, seiner Empfänglichkeit für diese oder jene Eindrücke, seinen Trieben, Neigungen und Gewöhnungen ab. Soll daher der Genufs, den eine Handlung dem Handelnden verschafft, über ihren Werth entscheiden, so gibt es nicht blos keine sittliche Verpflichtung, sondern überhaupt keine allgemein gültigen Gesetze des Handelns: die Ethik wird zu einer Klugheitslehre, einem Unterricht in der Kunst, den jeweiligen Umständen möglichst viel Vortheil und Genufs abzugewinnen, aber allgemein bindende rechtliche oder sittliche Vorschriften sind einfach defshalb

[1]) Und so auch in der mehrerwähnten Abhandlung S. 18 ff.

nicht möglich, weil jedem alles erlaubt ist, was ihm mehr Lust als Unlust, mehr Vortheil als Nachtheil verspricht.

Worin liegt aber, im Gegensatz zu diesem blos subjektiven Motiv, der objektive Werth unseres Wollens und Handelns, worauf gründet er sich und nach welchem Masstab ist er zu beurtheilen? Die Antwort auf diese Frage läfst sich wohl am besten dadurch finden, dafs man sich Rechenschaft darüber ablegt, was für Beweggründe es sind, die wir als rein sittliche anerkennen und achten, und aus welchen Eigenschaften der menschlichen Natur diese Beweggründe entspringen; und da nun alle sittlichen Thätigkeiten und Pflichten in solche zerfallen, die sich auf unsern eigenen Zustand, und solche, die sich auf unser Verhalten gegen andere Wesen beziehen, so mufs dieser Aufgabe sowohl in der einen als in der anderen Beziehung entsprochen, und was sich in beiderlei Hinsicht ergibt, mufs auf seinen gemeinschaftlichen Grund zurückgeführt werden.

Für diese ganze Untersuchung kann nun als anerkant vorausgesetzt werden, dafs der sittliche Werth und Charakter unserer Handlungen nicht von ihrem äufseren Erfolg, sondern ausschliefslich von der Beschaffenheit des Willens abhängt, aus dem sie hervorgehen. Diese selbst aber richtet sich nach zwei Gesichtspunkten: nach der Reinheit und der Kräftigkeit des Willens. Jene hängt von den Zwecken ab, welche als Beweggründe den Willensakt hervorrufen und die Gesinnung des Handelnden bestimmen; diese wird an der Gröfse der vom Willen geleisteten Arbeit und an der Beharrlichkeit gemessen, mit der er seine Zwecke im Kampf mit entgegenstehenden Antrieben verfolgt. Hier haben wir es nun nur mit dem ersten von diesen Elementen zu thun; denn so wesentlich es auch für die moralische Beurtheilung des handelnden Subjekts ist, ob es das Gute nicht blos überhaupt gewollt, sondern auch kräftig und nachhaltig gewollt hat, so entscheidet doch über den objektiven Werth der Handlung, über die Berechtigung ihres Inhalts, ausschliefslich der Zweck, der durch sie verwirklicht werden sollte, dessen Vorstellung der Beweggrund des Handelnden war. Es kommt ferner hiebei nur der letzte, nicht der nächste Zweck der Handlung in Betracht; denn dieser ist immer nur ein Mittel, das zwar für sich genommen wieder erlaubt oder unerlaubt sein kann, und insofern einer besonderen Beurtheilung unterliegt, das aber als

etwas nur zur Ausführung des eigentlichen Zweckes gehöriges die Frage nach dem Werth des letzteren als solche nicht berührt, und mit einem andern vertauscht werden kann, ohne dafs der Zweck, dem es dient, dadurch ein anderer würde. Wer also z. B. nur aus Furcht vor Strafe sich des Unrechts enthält, oder nur aus Rücksicht auf die Meinung der Menschen und die Vortheile, die sie ihm gewährt, Gutes thut, dessen wirklicher Zweck und Beweggrund liegt nicht im Vermeiden des Unrechts und im Vollbringen des Guten, sondern in seinem eigenen Wohlbefinden, der Befriedigung seiner Eitelkeit u. s. w. Nicht anders verhält es sich aber auch dann, wenn die Nachtheile, vor denen man sich fürchtet, oder die Vortheile, um die man sich bemüht, in ein anderes Leben verlegt werden. Der Glaube an jenseitige Belohnungen und Strafen führt zwar nicht immer und nothwendig, wie man ihm so oft vorgeworfen hat, zu einer Verkehrung und Verunreinigung der sittlichen Triebfedern. Es ist möglich, diesen Glauben so zu behandeln, wie es Plato in der Republik thut, wo er den Beweis für den unbedingten Vorzug der Gerechtigkeit vor der Ungerechtigkeit zuerst rein aus ihrem Wesen und unter ausdrücklichem Ausschlufs jeder Rücksicht auf das Jenseits führt, und erst nachträglich diesen Vorzug auch an den zukünftigen Folgen des sittlichen Verhaltens zur Anschauung bringt. Es kann auch geschehen, und ist gewifs in unzähligen Fällen geschehen, dafs er selbst für solche, die ihn als sittliches Motiv nicht entbehren zu können glauben, in Wahrheit nur die Form ist, unter der sich ihnen der unbedingte Werth des sittlichen, die unbedingte Verwerflichkeit des unsittlichen Verhaltens darstellt, ihre wirklichen Beweggründe dagegen doch nur in der uneigennützigen Freude am Guten bestehen. Wo aber wirklich nur die Rücksicht auf eine künftige Belohnung und Bestrafung die Willensrichtung bestimmt, da findet überhaupt kein sittliches Handeln statt, sondern nur ein Handeln aus Berechnung, und ob sich diese Berechnung auf richtige oder auf unrichtige Voraussetzungen gründet, ob die Handlungen, deren Belohnung man hofft, oder deren Bestrafung man fürchtet, diese Folgen wirklich nach sich ziehen werden, oder nicht, ist für den moralischen Charakter derselben vollkommen gleichgültig. Dieser hängt, wie gesagt, nur von dem Werth und der Berechtigung ihres letzten Zwecks ab.

Fragt man sich nun von diesem Standpunkt aus zunächst mit Beziehung auf das persönliche Verhalten der Einzelnen, was den Menschen abhalten soll, und was einen sittlichen Charakter als solchen auch wirklich abhält, sich einem ungeordneten, ausschweifenden, müfsigen Leben zu ergeben, was ihn bewegen soll, seine Kräfte auszubilden und zu üben, seinem Dasein durch eine nützliche Thätigkeit, durch Betrachtung und Hervorbringung des Schönen, durch Erforschung der Wahrheit einen höheren Werth und Inhalt zu geben, was ihn mit Einem Wort antreiben soll, allen den Anforderungen zu genügen, die man als Pflichten des Menschen gegen sich selbst zu bezeichnen pflegt, so wird sich nur sagen lassen, dafs das einzige wahrhaft sittliche Motiv hiefür in dem Gefühl dessen liege, was der Mensch sich selbst schuldig ist. Wer sich nur einem fremden Willen zuliebe so verhielte, wie hier angenommen worden ist, der wäre entweder noch sittlich unmündig, wie das Kind, welches der elterlichen Auktorität instinktiv folgt, oder der Gehorsam gegen den fremden Willen wäre selbst nur ein Mittel zur Erreichung anderer Zwecke, und dann wäre der wesentliche Thatbestand derselbe, welcher auch ohne diese Rücksicht auf andere vorkommen kann, dafs man seine Pflichten gegen sich selbst nicht defshalb erfüllt, weil man von der sittlichen Nothwendigkeit dieses Verhaltens durchdrungen ist, sondern nur weil man es aus anderweitigen Gründen zweckmäfsig findet. Und es ist ja möglich, dafs jemand nur solche Motive hat: dafs er sich der Ausschweifung und Unmäfsigkeit nur defswegen enthält, weil er seiner Gesundheit oder seinem Vermögen nicht schaden will; dafs er nur aus Gewinnsucht ein guter Haushalter oder ein fleifsiger Arbeiter ist, dafs er nur defshalb etwas lernt, um sein äufseres Fortkommen in der Welt zu finden, nur defshalb etwas leistet, um zu Ansehen und Wohlstand zu gelangen. Aber so wenig wir jemand darum tadeln werden, wenn auch diese Motive auf sein Verhalten Einfluſs haben, so wenig werden wir ihm doch, so weit dieſs der Fall ist, unsere moralische Achtung dafür zollen; aufser sofern wir schon in dieser Fähigkeit, sein Leben nach Klugheitsrücksichten zu regeln, wenigstens einen Anfang von jener Beherrschung der Sinnlichkeit durch den Willen sehen, welche bei fortschreitender Läuterung ihrer Motive zur wirklichen Sittlichkeit führt. Wenn wir dagegen von jemand

voraussetzten, dafs alles das, was an seinem Thun und Lassen zu loben ist, nur der Rücksicht auf seinen Vortheil und sein Ansehen in der Welt entspringe, so würden wir einen solchen zwar vielleicht einen klugen und willenskräftigen Egoisten, aber gewifs keinen sittlich verehrungswürdigen Charakter nennen. Einen Anspruch auf unsere moralische Achtung räumen wir ihm nur dann ein, wenn wir annehmen, dafs er sich des Gemeinen aus Widerwillen gegen dasselbe enthalte, und dem Edeln aus Freude daran nachstrebe. Worauf gründen sich nun diese Gefühle selbst? wie kommen wir dazu, eine bestimmte Art des Verhaltens an und für sich selbst, und ohne Rücksicht auf ihre Folgen, zu verabscheuen, an einer andern eine solche Freude zu haben, dafs wir ihr, gleichfalls an sich selbst und abgesehen von ihren Folgen, einen unbedingten Werth beilegen? woher rührt es, dafs jene uns innerlich widerstrebt, diese uns eine über jedes sinnliche Lustgefühl hinausgehende und der Art nach von ihm verschiedene Befriedigung gewährt? Der Grund dieser Erscheinung kann nur darin liegen, dafs das, was unsern Widerwillen erregt, einem in unserer Natur begründeten Bedürfnifs widerstreitet, das, was wir billigen und was uns befriedigt, diesem Bedürfnifs entspricht; denn wenn uns auch im allgemeinen alles das Lust gewährt, was unser Lebensgefühl erhöht oder bewahrt, dasjenige Unlust, was dasselbe hemmt oder stört, so wird doch eine solche Lust oder Unlust, die zu den allgemeinen Äufserungen und Bedingungen des sittlichen Lebens gehört, nicht auf den ungleichen und wechselnden Zuständen der Einzelnen, sondern nur auf dauernden Bedürfnissen der gemeinsamen Menschennatur beruhen können. Diese selbst aber können nicht in den sinnlichen und selbstischen Trieben ihren Sitz haben; denn erst da, wo diese Motive als solche zurücktreten, beginnt das Gebiet der sittlichen Gefühle. Sie müssen vielmehr aus dem Bestandtheil unserer Natur entspringen, welcher uns über die sinnlichen und selbstischen Zwecke hinausführt und uns antreibt, an dem Guten als solchem Gefallen, an dem Schlechten als solchem Mifsfallen zu empfinden. Dieser ist aber das, was wir unsern Geist nennen. Denn mit diesem Namen bezeichnen wir das in uns, was uns in den Stand setzt, über die Gesetze der Erscheinungen, das Wesen und die Ursachen der Dinge nachzudenken, uns des Schönen zu erfreuen, uns andere, als auf unser sinnliches Wohl bezügliche, Zwecke zu setzen, wie man auch

immer diese Fähigkeit der menschlichen Natur psychologisch und metaphysisch erklären möge. Wer das Niedrige und Gemeine nicht aus Berechnung und um seiner nachtheiligen Folgen willen, sondern einfach deſshalb verschmäht, weil es seiner Denk- und Gefühlsweise unmittelbar widerstrebt, der zeigt ebendamit, daſs er es seiner unwürdig finde, dem bloſsen Sinnengenuſs zu leben, daſs er diesem für ein Vernunftwesen keinen selbständigen Werth beilege; wer seine höchste Befriedigung in der Ausbildung und Bethätigung seiner geistigen Kräfte sucht, und auch die sinnlichen Thätigkeiten und Genüsse so vollständig wie möglich zur bloſsen Erscheinung und Vermittelung der geistigen zu machen sich bemüht, der beweist, daſs er nur diese für etwas hält, was für den Menschen als solchen Werth habe, und um seiner selbst willen erstrebt zu werden verdiene. Die Motive, welche unser Verhalten zu einem sittlichen machen, beruhen in dem einen wie in dem anderen Fall auf der Werthschätzung der geistigen Seite unserer Natur, auf der Überzeugung, daſs nur die aus ihr entspringenden Thätigkeiten und Genüsse ein letzter Zweck für uns sein dürfen, weil nur auf ihnen der eigenthümliche Vorzug des menschlichen Wesens beruhe, und daher nur sie dem Menschen, der sich seiner Würde und seines Werthes bewuſst geworden ist, eine wirkliche und dauernde Befriedigung gewähren können. Welche Form diese Überzeugung in der Vorstellung des Einzelnen annimmt, macht zwar für die theoretische Richtigkeit der letzteren einen wesentlichen Unterschied, und in dieser Beziehung gehen die Ansichten auch unter solchen, die in der praktischen Behandlung der sittlichen Aufgaben der Sache nach übereinstimmen, weit auseinander. Aber so weit ihr Verhalten nicht aus bloſser Abhängigkeit von Auktorität und Gewöhnung, sondern aus ihrem eigenen sittlichen Leben und ihrem inneren Bedürfniſs hervorgeht, sind seine wirklichen Motive, die Gefühle, aus denen es entspringt, bei allen die gleichen, so verschieden auch die Formeln sein mögen, unter denen sich dieselben ihrer theoretischen Auffassung darstellen.

Aus der gleichen Quelle entspringen aber auch unsere Verpflichtungen gegen andere Menschen. Sie alle führen sich auf zwei Grundforderungen zurück: die Pflicht der Gerechtigkeit und die Pflicht des Wohlwollens oder der Menschenliebe. Die Gerechtigkeit ist nun nichts anderes, als der Wille zur Einhaltung des Rechts, und das Recht gründet sich

in letzter Beziehung auf die Gleichheit der Menschen: die Verbindlichkeit der Rechtsgesetze beruht darauf, dafs alle Menschen als Vernunftwesen oder Personen sich gleichstehen und gleichsehr verlangen können, von anderen nicht verletzt zu werden. Nur solchen Wesen gegenüber, denen wir die natürliche Anlage zu vernünftiger Selbstbestimmung zuerkennen, und die wir insofern ihrem Gattungscharakter nach uns selbst gleichstellen, fühlen wir uns rechtlich verpflichtet; zu Thieren und Sachen stehen wir in keinem Rechtsverhältnifs: wenn sie uns beschädigen, sehen wir darin keine Rechtsverletzung, sprechen aber andererseits auch ihnen nicht das Recht zu, von uns keine Gewalt und Verletzung zu erleiden, und wenn wir ihre muthwillige Zerstörung oder Mifshandlung mifsbilligen, thun wir diefs doch nicht defshalb, weil wir dadurch ihr Recht zu verletzen glauben, (in diesem Fall dürften wir die Thiere auch nicht zwingen, für uns zu arbeiten, oder sie schlachten um sie zu verzehren), sondern weil wir in einer solchen Handlung einen Akt der Roheit, einen Beweis des Mangels an jenem Mitgefühl für die lebendige und selbst die leblose Natur sehen, das einem gebildeten Gemüth natürlich ist: nicht defshalb, weil wir ihren Rechten, sondern weil wir unserer sittlichen Würde dadurch zu nahe treten würden. Wo man andererseits einem Theil der Menschen die allgemeinen Menschenrechte verweigert, da beweist diefs immer, dafs man sie nicht auf die gleiche Linie mit sich selbst stellt, sie für tiefer stehende Wesen ansieht, die man ähnlich, wie die Thiere, als Sachen, nicht als Personen, zu behandeln berechtigt sei: Aristoteles konnte die Sklaverei nur mit der Annahme vertheidigen, dafs es Menschen gebe, die ihrer Natur nach keiner geistigen Thätigkeit fähig seien, und ebenso die neueren Verfechter derselben nur mit der Behauptung, dafs die Neger derjenigen Bildungsfähigkeit entbehren, welche es möglich mache, sie zur Freiheit und Humanität zu erziehen.

Wie es aber die Gleichheit der menschlichen Natur in allen menschlichen Individuen ist, welche uns verbietet, andere zu verletzen, welche die Achtung ihrer Rechte von uns fordert, so beruht auch alle positive Fürsorge für andere, alles Wohlwollen und alle Menschenliebe, auf diesem Motiv. Ihrem psychologischen Ursprung nach gründen sich alle wohlwollenden Neigungen, wie David Hume und Adam Smith richtig erkannt haben, auf die Sympathie: darauf, dafs die Äufserung fremder Ge-

fühlszustände uns naturgemäfs anregt, sie innerlich nachzubilden und dadurch mit der Vorstellung dessen, was in anderen vorgeht, zugleich auch eine der ihrigen entsprechende Lust- oder Unlustempfindung zu erhalten. Aus dieser natürlichen Sympathie erzeugt sich die Neigung, das Glück anderer Menschen zu fördern, sie vor Schmerz und Unglück zu bewahren, zunächst defshalb, weil man beide bis zu einem gewissen Grade als seine eigenen Zustände mitfühlt. Aber so lange sich das Wohlwollen gegen andere nur auf dieses natürliche Mitgefühl gründet, ist es nothwendig viel schwächer, als diejenigen Gefühle und Neigungen, welche auf den eigenen angenehmen und unangenehmen Erfahrungen beruhen, im Dienste des eigenen Wohls stehen, und es leistet diesen im Collisionsfall keinen nachhaltigen Widerstand: Kinder und solche Personen, deren Menschenliebe nicht über die natürliche Gutherzigkeit der Kinder hinauskommt, sind im Grunde bei aller Liebenswürdigkeit grofse Egoisten und keiner ernstlichen Opfer für andere fähig. Zur Charaktereigenschaft oder zur Tugend wird das Wohlwollen erst dann, wenn es sich mit dem Gefühl der Verpflichtung verbindet; wenn die Fürsorge für andere nicht blos als eine Sache der Neigung behandelt wird, die als solche auch unterbleiben kann, sondern als etwas für den Menschen als Menschen nothwendiges, durch seine Menschennatur gefordertes, etwas, durch dessen Vernachläfsigung er sich mit sich selbst, seinem eigenen Wesen, in Widerspruch setzen würde: wenn also, mit Einem Wort, in irgend einer Form das Bewufstsein ihrer sittlichen Nothwendigkeit vorhanden ist und ihr Motiv bildet. Dieses Bewufstsein kann uns aber nur daraus entstehen und seine Berechtigung kann sich nur darauf gründen, dafs die andern in ihrer geistigen Natur desselben Wesens sind, wie wir. So lange sich der Einzelne mit seinem Selbstgefühl und Selbstbewufstsein auf seine sinnliche Natur beschränkt, bezieht er auch in seinem praktischen Verhalten alles auf seine sinnlichen Zwecke, er findet daher nichts in sich, was ihn antriebe, sich das Wohl anderer Menschen nicht blos als ein Mittel für seinen eigenen Genufs und Vortheil, sondern selbständig zum Zweck zu setzen. Erst wenn es ihm zum Bewufstsein kommt, dafs er einer Thätigkeit und einer aus ihr entspringenden Befriedigung fähig ist, welche über das blofse Sinnenleben hinausgeht, wenn es ihm wünschenswerther erscheint, etwas an sich selbst Werthvolles und Löbliches zu vollbringen, als in Bequemlichkeit und Sin-

nengenufs zu leben, wenn ihm mit Einem Wort das Gefühl seiner höheren, geistigen Natur aufgeht, wird er dieselbe Natur auch in anderen zu erkennen und zu achten im Stande sein. Wie wir uns nur solchen gegenüber rechtlich verpflichtet fühlen, die wir als Personen uns selbst gleichstellen, so fühlen wir auch eine moralische Verpflichtung nur denen gegenüber, denen wir als Menschen die gleiche Natur zuerkennen, wie uns selbst: das Wohlwollen gegen andere beruht auf der Anerkennung der Gleichartigkeit ihrer Natur mit der unsrigen, und es dehnt sich ebendefshalb von den engeren Verbindungen, auf die es anfangs beschränkt ist, von der Familie, den Freunden, den Stammesgenossen, den Mitbürgern, in demselben Mafs auf immer weitere Kreise und schliefslich auf die ganze Menschheit aus, in dem das Bewufstsein von der natürlichen Gleichartigkeit aller menschlichen Individuen sich erweitert. Alle die Züge aber, die wir als gemeinsame Eigenthümlichkeiten unserer Gattung betrachten und die uns veranlassen, andere uns selbst gleichzusetzen, führen auf die geistige Seite der menschlichen Natur zurück. Wir sehen unsere Mitmenschen nicht defshalb für Unsersgleichen an, weil wir voraussetzen, dafs sie die gleichen Wahrnehmungen, die gleichen sinnlichen Lust- und Schmerzgefühle, die gleichen körperlichen Bedürfnisse und Begierden haben, wie wir; — alles dieses schreiben wir ja auch den Thieren zu; — sondern weil wir annehmen, sie seien ebenso, wie wir, durch ihre Natur befähigt, vernünftig zu denken und mit freier Selbstbestimmung zu handeln, sich in ihren Zwecken und Interessen über das Sinnliche und das blos Persönliche zu erheben, die Wahrheit zu suchen, sich des Schönen zu erfreuen, und ebendefshalb auch die verwandten Elemente unseres Wesens zu verstehen und mitzufühlen. Wie die Versittlichung unseres eigenen Lebens darauf beruht, dafs wir den geistigen Bestandtheilen desselben im Vergleich mit den sinnlichen den höheren und allein unbedingten Werth beilegen, so beruht auch das sittliche Verhalten zu andern darauf, dafs wir sie als Wesen anerkennen, die ihrer geistigen Natur nach uns selbst gleich und gleichberechtigt seien. Und dieses beides fällt in der Wirklichkeit nicht auseinander; denn einerseits dienen uns gerade die Wahrnehmungen, welche wir im Verkehr mit anderen machen, dazu, uns den Unterschied des Geistigen vom Sinnlichen und den Vorzug des ersteren vor dem letzteren zum Bewufstsein zu bringen,

andererseits ist es doch nur unsere eigene innere Erfahrung, welche uns in den Stand setzt, ihre Gemüthszustände und Beweggründe zu verstehen, indem die Äufserungen derselben uns veranlassen, sie innerlich nachzubilden und nach Analogie der unsrigen zu deuten. Mag daher auch jedem ein gerechtes, wohlwollendes und uneigennütziges Verhalten anderer Menschen gegen ihn zuerst nur defshalb gefallen, weil es ihm selbst angenehm und vortheilhaft ist, so befähigt und nöthigt ihn doch seine Vernunft, die Urtheile, welche zunächst aus seiner persönlichen Erfahrung geflossen sind, zu verallgemeinern, das, was er von anderen in ihrem Verhalten gegen sich verlangt, von jedem für sein Verhalten gegen jeden, und daher auch von sich selbst zu verlangen, es als eine allgemeine Anforderung der menschlichen Natur zu betrachten.

Eben dieſs ist es nun, was wir mit dem Namen der Pflicht bezeichnen. Auch dieser Begriff drückt, wie der des Gesetzes, zunächst nicht eine natürliche und allgemeine, sondern eine auf einem bestimmten Verhältniſs zu anderen Personen beruhende Nothwendigkeit aus: wie ein Gesetz ist, was der Wille des Gesetzgebers verlangt, so ist eine Pflicht oder Verpflichtung die Leistung, die irgend jemand von uns zu verlangen berechtigt ist; und wie der Gesetzgeber von der Erfüllung des Gesetzes entbinden kann, so kann auch der Berechtigte den Verpflichteten von seiner Leistung entbinden. Aber wie aus dem Begriff des positiven Gesetzes der des allgemeinen Sittengesetzes hervorgeht, so auch aus dem der positiven Verpflichtung die einer sittlichen, von jeder Satzung unabhängigen Pflicht. Wir haben auf Grund bestimmter Verhältnisse oder Verträge gewisse Verpflichtungen gegen andere. Aber worauf beruht es, daſs wir uns überhaupt verpflichtet fühlen, daſs Leistungen für andere nicht blos durch die Klugheit angerathen, sondern durch eine höhere Nothwendigkeit geboten, daſs sie eine sittliche Pflicht für uns sein können? Dieſs kann, wie nachgewiesen wurde, in letzter Beziehung nur in der Einrichtung unserer eigenen Natur begründet sein. Wenn wir dasjenige logisch nothwendig nennen, was nach den Regeln des richtigen Denkens aus einer gegebenen Voraussetzung folgt, so nennen wir diejenige Handlungsweise sittlich nothwendig oder Pflicht, welche mit logischer Nothwendigkeit aus der Voraussetzung hervorgeht, daſs der Mensch ein Vernunftwesen sei, daſs der geistige Theil seiner Natur im Vergleich

mit dem sinnlichen nicht blos einen höheren, sondern allein einen unbedingten Werth habe. Je deutlicher der Einzelne diese Nothwendigkeit erkennt, um so höher steht seine sittliche Einsicht; je ausschliefslicher er sich in seinem Verhalten von dem Gefühl derselben bestimmen läfst (was auch bei mangelhafter Einsicht in hohem Grade der Fall sein kann), um so reiner sind seine sittlichen Motive. Die Pflichterfüllung erzeugt ein Gefühl der Befriedigung, weil bei derselben das thatsächliche Verhalten mit dem übereinstimmt, was dem Handelnden zur Erhaltung und Erhöhung seines persönlichen Werthes nothwendig erscheint, die Pflichtverletzung, wenn man sich derselben als solcher bewufst wird, ein Gefühl der Unzufriedenheit mit sich selbst, das zu um so gröfserer Stärke anwächst, je greller der Contrast zwischen dem thatsächlichen Verhalten und dem Werth ist, welchen der Handelnde der durch dasselbe verletzten Regel des Handelns beilegt; und diese Gefühle der moralischen Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit sich selbst, der Selbstachtung und Selbstverachtung, sind wesentlich verschieden von denen der Hoffnung und der Furcht, welche sich mit dem Gedanken verbinden, dafs man einem fremden Willen, von dem man sich in irgend einer Beziehung abhängig fühlt, genügt oder zuwidergehandelt habe. Seinen letzten Grund hat dieser Charakter der sittlichen Gefühle eben darin, dafs die Gesetze des sittlichen Handelns aus der menschlichen Natur als solcher entspringen, und nichts anderes ausdrücken, als die Bedingungen, unter denen unser Wollen eine Bethätigung unserer geistigen Natur, unserer Vernunft ist. Die Kenntnifs dieser Gesetze ist uns daher zwar allerdings nicht in dem Sinn angeboren, als ob die Sätze, in denen sie sich ausdrücken, oder irgend ein allgemeinster Grundsatz, auf den sie alle sich zurückführen lassen, jedem Menschen von Hause aus bekannt wären oder unmittelbar durch innere Anschauung bekannt würden. Sondern in demselben Mafse, wie unser geistiges Leben sich entwickelt und sein Werth uns zum Bewufstsein kommt, werden wir uns auch der Anforderungen bewufst, die sich daraus für unser Verhalten ergeben; und wenn wir nun das, was wir in dieser Beziehung zunächst in der Behandlung der einzelnen Fälle und der konkreten Verhältnisse als das richtige erkannt haben, in der Form rechtlicher und sittlicher Grundsätze zusammenfassen, so sprechen wir damit nicht eine vor der sittlichen Erfahrung schon feststehende

Wahrheit aus, sondern wir geben nur den Gesetzen, die uns zunächst durch die Thatsache des sittlichen Lebens bekannt geworden sind, einen allgemeingültigen Ausdruck. Wer mit dieser Thatsache ganz unbekannt wäre, wer niemals moralische Antriebe empfunden, nie die Qualen des schlechten, die Seligkeit eines guten Gewissens erfahren hätte, dem wären die Vorschriften des Moralphilosophen ebenso unverständlich, als es die Regeln der Logik dem sind, dessen Denken, die der Ästhetik dem, dessen Geschmack verwahrlost ist, und Aristoteles hat insofern nicht Unrecht, wenn er verlangt (Eth. N. I, 2. 1095 *b* 4 u. ö.), dafs man erst zu einem sittlichen Menschen erzogen sei, ehe man sich mit der wissenschaftlichen Betrachtung der sittlichen Aufgaben beschäftigt. Aber weil es sich bei dieser Betrachtung nicht blos darum handelt, das thatsächliche Verhalten der Menschen zu beschreiben, sondern seine allgemeinen Gründe und Gesetze zu erforschen und an ihnen den Masstab für seine Beurtheilung zu gewinnen, ist die Ethik eine über die Erfahrung, als solche, hinausgehende Wissenschaft: ihre Sätze sind nicht der Ausdruck dessen, was irgendwo als Recht oder Sitte besteht, sondern der Forderungen, die als Normen der menschlichen Willensthätigkeit aus der Idee des Menschen hervorgehen.